

Tartu Ülikool
Humanitaarteaduste ja kunstide valdkond
Usuteaduskond

Lumileid Hälvin

Märtritest alevismis

Bakalaureusetöö

Juhendaja
MA Helen Haas

Tartu 2021

Sisukord

Sisukord	3
Sissejuhatus	4
1. Alevism ja märtrid	8
2. Varased märtrid	14
2.1. Imaam Ali	14
2.2. Imaam Husain	16
2.3. Mansur al-Halladž	16
2.4. Pir Sultan Abdal	18
3. Märtrid tänapäeval	20
3.1. Alevide eneseteadlikkuse tõus	20
3.2. Madimak hotelli veresaun	23
3.3. Madimak sündmuste järelkaja	24
4. Märtrite mälestamine	27
4.1. Varaste märtrite mälestamine	27
4.1.1. Imaam Husain	27
4.1.2. Mansur al-Halladž	28
4.1.3. Pir Sultan Abdal	29
4.2. Tänapäevaste märtrite mälestamine	30
4.2.1. Madimak	30
4.3. Miks mätreid ei unustata?	32
Kokkuvõte	34
Summary	39

Sissejuhatus

Islami sisemise mitmekesisuse kontekstis jäi mulle silma alevism, mis on šii islami usuvool ja mõjutatud sufismist. Teema väärib tähelepanu võttes arvesse alevide¹ kaugemas minevikku tagasiulatuvat tagakiusamist ja alevide jõupingutusi enese nähtavaks tegemisel ning oma õiguste eest seismisel Türgis viimaste aastakümnete jooksul, mil nad on kannatatud veresaunu. Eesti keeles on alevismi vähe uuritud (Andres Ehin on alevide poeti Yunus Emret tõlkinud eesti keelde, samuti on ilmunud Helen Haasi artikkel) – käesoleva tööga proovitakse seda lünka täita.

Märterluse kajastamisega islami kontekstis on meedias jäänud silma eelkõige vägivaldsed intsidendid, kus märtrid on seotud lahinguväljal hukkumisega ja see omakorda nt hüvedega paradiisis. Käesoleva tööga soovin esile tõsta, et märterluse teema islamis võib osutuda mitmekesiseks ja valdav arusaam sõjaka maiguga džihaadi märtrist ei pruugi olla ainuke. Olgu niipalju etteöeldud, et vastupidiselt üldisele arusaamale džihaadi lahinguvälja märtri kontseptsioonile, alevismi suhtumist märterlusse iseloomustab rahumeelsus ja teatud laadi alistuvus.

Märterluse paremaks mõistmiseks ja konteksti avamiseks tuleks heita pilk ajalukku. Alevismi mõistet, mis viitab esimese šiiidi imaam Ali austamisele, hakati kasutama 20.saj alguses sarnaste veendumuste, rituaalide ja sotsiaalsete struktuuridega sotsiaal-religioosete kogukondade tähistamiseks (Dressler 2003: 109), millel olid tihedad usulised ja sõjalised sidemed 16. sajandi Iraani Safaviididega (Erol 2010: 375). Kuni 19. sajandini tunti aleviseid mõiste all *kizilbas*, mis kandis endaga halvustavaid tähendusi: religioosne kõrvalekaldumine, poliitiline õõnestamine, lõtv moraal. (Dressler 2015: 447) *Kizilbas*'i kogukondi Anatoolias hakati alevideks nimetama paralleelselt Türgi vabariigi loomisega (Soileau 2017: 563). Kuna alevismi mõiste võeti kasutusele lähiminevikus, on see eraldi identiteedina noor ja kujunemisjärgus. Alevi kogukondade riigipoolne tagakius algas 16.saj, kui Safaviidid idas

¹ Käesolevas bakalaureusetöös kasutan aleviitide asemel alevide võttes eeskujuks eesti keeles ilmunud H. Haasi artikli terminoloogiat. Aleviitide nimekuju on sarnane alaviitide nimekujuga, kindlasti ei tohiks neid omavahel segi ajada, sellest ka eristus alevide.

tugevnesid ja Osmanite riigile ohtu hakkasid kujutama. Alevisid hakati halvustavalt Safaviidide sõdurite punaste turbanite järgi nimetama *kizilbas*’ideks, rõhutades nende sidet Safaviididega. Alevide vastu olid nii riik kui ka sunniitide kogukonnad sallimatud. (Erol 2010: 375) Osmanite sunniitlik hoiak tingis Safaviide toetavate *kizilbas*’ide tagakiusamise, nad tembeldati hereetikuteks (Soileau 2017: 554). Husaini märtrisurma lugu kõnetas selles kontekstis, see peegeldas olukorda ja andis innustust helgema tuleviku jaoks, märtrisurm ja märtrite mälestamine muutus alevismi maailmapildi fundamentaalseks osaks ning luule omandas märtrite mälestamise kõige ilmsema vormi (Soileau 2017: 554).

Alevide eneseteadlikkuse tõusu võib jälgida alates 80ndatest, kui hakati organiseeruma, ning oma õiguste eest seisma. Sellest ajajärgust alates võib täheldada suuri sotsiaalseid ja poliitilisi muutusi. Aga mitte ainult, muutused algasid juba linnastumisega 50ndatel. Linnastumisprotsess tõi muu hulgas kaasa alevide kontaktide suurenemise sunni moslemitega, mille tagajärjel tekkisid vägivaldsed vastuseisud. (Yildiz ja Verkuyten 2011: 245) Osmanite ja Safaviidide nii poliitiline kui religioosne vastuolu ulatub läbi ajaloo tänasesse päeva kus see avaldub alevide tagakiusamises ja diskrimineerimises. *Kizilbas*’ide halvustavad tähendused ei ole tänase päevani kadunud ning see annab hoogu klatšile ja üksteise sallimatusale alevide ja sunnide vahel.

Alevismi kohta tehtud uurimustest tootsin välja olulisemad autorid Shanklandi, Melikoffi ja Dressleri. Dressleri artiklitest, kus kajastub nii religioosne kui ka poliitiline vaatenurk ja ‘alevismi’ kui 20. saj kasutusele võetud uue mõiste konstruktsiooni aspekt, oli käesolevas töös palju abi. Alevide ja šiide ühiste joonte tõttu tasuks mainida, et Tartu usuteaduskonnas on sarnasel teemal kirjutatud 2014. a bakalaureusetöö “Märterlus ja *taqiyya* šiia islamis” (M. Torm-Johnson), kus autor jõuab seisukohale, et nii *taqiyya*’t kui ka märterlust on kasutatud religioosse tõe kaitsmise eesmärgil ja mõlemad on kaasa aidanud šiide ühistunde kujunemisele.

Käesoleva töö eesmärgiks on religiooniuurimuslikust horisondist lähtudes uurida märterlust alevismis, selle aspekti paremaks mõistmiseks ja tausta loomiseks kirjeldada alevismi lähemalt, tuues välja alevismi eristavad iseloomulikud jooned. Uurimisülesandeks on heita pilk alevismi ajaloole ja kujunemisele, ning markeerida selles ajaloolised eeskujud, tuua

esile märterluse olulisuse põhjuseid. Uurimisküsimusteks on kuidas alevismis üldiselt saadakse märterlusest aru, kes on alevide tähtsamad märtrid, ja mil viisil erinevad sunnide ja alevide märtrite kontseptsioonid. Kuna märtrid on tänapäeval jätkuvalt tähtsad, ajendas see otsima vastuseid küsimusele millega alevismis tänapäeval märterlust seostatakse, ning kuidas on märtri kontseptsioon ajas muutunud. Otsin seoseid ja põhjuseid alevismi ajaloost leidmaks juhtlõngu küsimustele, miks on veresaunade unustamine muutunud võimatuks, mis on lõputu leinamise põhjused ning millisel viisil avaldub alevismis mälestamise teema ja mis rolli see mängib.

Töö uurimismetoodikaks on teadusartiklitel põhinev metaanalüüs. Alevismi kohta on üldiselt palju uurimusi, eriti just sotsiaalsest ja poliitilisest vaatenurkadest, kuid spetsiifiliselt märterluse kohta on uurimusi vähem, seega kasutasin kõiki erinevatelt platvormidelt leitud artikleid, milles kajastus märterluse teema. Käesolevas töös lähtusin eelkõige inglise keelsest teaduskirjandusest. Alevismi käsitlevaid artikleid on ilmunud väga palju ka türki keeles, aga keele barjääri tõttu tuli piirduda inglise keele materjaliga.

Bakalaureusetöö jaguneb neljaks peatükiks, millele järgneb kokkuvõtte. Esimeses peatükis kirjeldatakse alevismi peamisi jooni ja märterlust üldiselt. Teises peatükis tulevad vaatluse alla just need varased märtrid, kes kirjeldatud ajaloolises kontekstis aleviseid kõnetasid ja kelle vaimulaad kandus üle alevidele, keda taga kiusati ja tapeti. Kolmandas peatükis vaadeldakse lähemalt linnastumisest alguse saanud probleeme, kuidas vägivalda juhtumid on võimendanud ühist kaotustunnet, samuti alevide taaselustumisega algavat üleminekut sekulaarselt religioosemale mentaliteedile ning märtri tähenduse muutumist selles miljöös, lahkan tänapäevaste veresaunade juhtumite tagamaid, samuti tuleb vaatluse alla kuidas Kerbela kannatuslugu ² seotakse tänapäevaste poliitiliste sündmustega. Neljandas peatükis püütakse vastata küsimusele kuidas, kus, kuna ja miks mätreid mälestatakse. Töö lähtub märtrite temaatika olulisusele ja järjepidevusele alustades varasematest ja liikudes tänapäevaste juhtumite juurde.

² Kerbela lahingus 680. aastal Husaini ja Umaiyaadide kaliif Jazidi vahel päädis Imaam Husaini ja tema toetajaskonna märtrisurmaga

Märterluse teema kajastamisel lähtusin suuresti Mark Soileau ja Michael Reinhard Hessi uurimustest. Hessi artikkel kirjeldab märtri mõiste muutumist ajas, alevide ja sunnide märtri kontseptsioonide erinevusi, ning märterluse esinemist alevismi erinevates sfäärides, põhirõhk on *dara durmak*³ rituaali seotusel märtritega. Mark Soileau artikkel käsitleb alevide rõhumise ja tagakiusamise tagamaid, samuti kirjeldati varaseid mätreid, tänapäevaseid veresaunu Madimaki näitel ja artikli viimane osa on pühendatud märtrite mälestamise praktikatele. Mõlemad artiklid on inspireerivad ja fookuse all on spetsiifiliselt märterluse teema, mis oli suureks abiks. Eesti keelsetest allikatest oli abi Haljand Udami sufimi käsitlevast artiklist ja Helen Haasi alevide austatuima pühaku Haci Bektash Veli artiklist.

Töö koostamisel ette tulnud sisulistest ja vormilistest raskustest tootsin välja asjaolu, et teema tundus kohati liiga laiaulatuslik ja laialivalguv ning ei mahu piiratud lehekülgede arvu sisse. Samuti, poliitiline ja religioosne mõõde on alevismis tihtipeale seotud ja teemad kattuvad (Dressler 2003: 125) ning seetõttu on alevismis keeruline poliitiliste teemade võrku mitte laskuda. Samuti on alevi organisatsioonides keeruline orienteeruda, kuna neid on niivõrd palju ja erinevate eesmärkidega.

³ *dara durmak* on osa alevide jumalateenistusest, samastumine märter Mansuriga on kõige tähtsam aspekt selle juures

1. Alevism ja märtrid

Religioosset kontekstis määratleb M. Dressler alevismi selgelt piiritlemata nähtusena islami, Anatoolia ja naaberriikide rahvaste kattuvate religioossete traditsioonide raamistikus (Dressler 2015: 446). Alevide kultuurilise ja religioosse identiteedi kõige olulisemaks ühendavaks sümboliks on imaam Ali (Erol 2010: 377). Etnonüüm 'alevi' on tuletatud Ali nimest. Alevisid seob šiia islamiga pühendumus Alile. Nagu šiiididki, toetavad alevid Alid kui õiguspärast kaliifi pärast prohveti surma, kuid erinevalt šiitidest on alevide kosmoloogias Ali osa triaadist Allah-Muhamed-Ali. (Soileau 2017: 553) Ali ja tema järeltulijate laiemasse kogukonda kuulumisest annab tunnistust ka šiia müütide kasutamine (Kerbela) ja jutustustes meenutamine (Dressler 2003: 121). Usk mahdisse on alevismis, nagu šiismiski, väga levinud ja järjepidev. Mahdi saabumist seostatakse õigluse taastamisega ja kannatuste vaibumisega. (Dressler 2003: 122–123) Sufismi mõjud kanduvad alevismi maailmavaatesse ja uskumustesse märter Mansur al-Halladž (suri 922) ja teosoof Ibn Arabi (1165–1240) ideedega. Alevide religioosset traditsiooni iseloomustab müstika, huvi kogemusliku Jumala tundmise vastu. Lisaks on alevisid mõjutanud ka islamieelne türki rändhõimude seas levinud šamanism. (Tee 2013: 1)

Jumala immanentsus ja usu peidetud (*batin*) ja välise (*zahir*) mõõtme eristamine on alevide religioosse maailmavaate põhiprintsiibid, samuti rõhutatakse looduse, inimese ja Jumala ühtsust. Jumal ilmutab end inimeses, mitte koraanis. (Dressler 2003: 112–113) Alevid peavad end usu sisemise tähenduse hoidjateks, seetõttu ei peeta ka šariaadist kinni, kuna seda nähakse vaid prohveti ilmutuse välise mõõtmena (Kehl-Bodrogi 2016: 43). Sunniitlikesse praktikatesse ja institutsioonidesse suhtutakse alevismis üldiselt tõrjuvalt (Haas 2020: 70).

Nagu järgnevast võib järeldada, ebasümpaatia näib olevat vastastikune. Türgis sunni islami raamistikus ei peeta alevide tavasid ja rituaale legitiimseteks. (Muradoglu 2017: 2) Samuti ei kvalifitseeru Türgi riigi silmis alevi traditsioon omaette religioosseks üksuseks (Atasoy 2011: 108). Sunnide vastuoluline hoiak alevide suhtes tuleneb osalt muusika ja tantsu religioossetes rituaalides kasutamisest, sest sunnide enamuse tavade järgi ei ole need legitiimsed (Özkul 2015: 83). Alevid moodustavad Türgi elanikkonnast 15–20%, kuid sellest

hoolimata on nende palvemajad (*cemevi'd*) sisuliselt ebaseaduslikud (Atasoy 2011: 108).

Mõistmaks alevide vastaste hoiakute alguspunkti, mis on kuulujuttude ja eelarvamuste kujul säilinud tänapäevani, tuleb pilk heita 16. saj Osmanite impeeriumi aega (Karolewski 2008: 438). Osmanite võimu all määratleti alevisid ketseritena, neid kiusati taga ning nende ja teiste ketserlike rühmade mõrvade korraldamine oli ametlik. Tuhanded alevid tapeti 16. sajandil ja alevid taandusid julmustest pääsemiseks kaugemale mägismaade isolatsiooni. (Yildiz ja Verkuyten 2011: 245), millele järgnes alevide sotsiaalne, poliitiline ja geograafiline tõrjutus (Erol 2010: 378).

Võib järeldada, et alevi kogukond kujunes maapiirkondade perifeerias, kus kontaktid sunnidega olid marginaalsed. Vähesed kontaktid ja teadmatus võisid leida väljundi kuulujuttude kujul. Eelnevale tuginedes võib arvata, et alevide olukorra Türgis teeb keeruliseks suhtlus sunni enamuse ja alevi kogukonna vahel, kus üksteise mitte sallimine ja tolerantsuse puudumine tekitavad probleeme ja pingeid. Sunni enamuse erinevused ja hoiakud ei ole alevidele sümpaatsed ning ajaloolised *kizilbas* 'ide halvustavad tähendused on kandunud ka tänapäevasesse alevismi. Veriste intsidentide põhjuseid saab osaliselt selgitada kuulujuttude ja vihaga, mis lisavad alevide ja sunni kogukonna vahele okkaid.

Poliitilises olukorras, kus riik on aktiivselt eelistanud sunniitlikku islamit, ja paljud alevid selle tagajärjel kannatavad, on muusikal olnud müstilise usu väljendamisel ülitähtis roll (Adams 2016: 51). Alevid austavad seitset suurt laulikut (*yedi ulu ozan*) (Dressler 2008: 10), nende hulgast kaks, Pir Sultan Abdal ja Nesimi on ka märtrid (Hess 2007: 284). Nesimi ja Pir Sultan on alevide suured sisemaailma vaimsete tegevuste eeskujud innustades rahumeelselt luule kaudu Jumala juurde jõudma (Hess 2007: 283–284). Varastest märtritest tuleb lähemalt juttu järgmises peatükis. Ašuugidel on nii pühades rituaalides kui ka igapäevases elus oluline roll, nad on kogukonna häälekandjad, luule on võimaldanud alevi traditsioonis nii järjepidevust kui ka muutusi (Tee 2013: 2)

Alevismis kasutatakse pühakutest põlvnenud perekondade tähistamiseks terminit *ocak*, mille tähenduseks on 'kolle' (Tee 2010: 335). *Ehl-i Beyt*'i ehk prohvet Muhamedi perekonna pühadus ja neist alevi *ocak*'ide perekondade põlvnemine on alevi ajaloo ja religioosse praktika alus (Tee 2010: 335) ja sellest uskumusest tuleneb ka suguvõsade vanemate, *dede*'de,

pühendatud autoriteet rituaalide läbiviimiseks ja müstilise raja reeglite õpetamiseks (Dressler 2008: 295). *Dede'd* on kogukonna usulised juhid, nad täidavad liturgilist, lepitavat ja hariduslikku ülesannet (Karakaya-Stump 2010: 273).

Cem on alevide religioosne praktika, jumalateenistus, millest esineb mitmeid eri versioone sõltuvalt olukorrast ja ka osalejate etnilisest taustast (Hess 2007: 272). *Cem* rituaali läbi viimise tingimuseks on kõigi osalejate vahel rahu sõlmimine ja lepitamine. Sakraalne repertuaar, millega müstilist usku luule ja püha instrumendi *baglama* saatel väljendatakse (Adams 2016: 48), hõlmab müstilise armastuse laule (*deyis*), hümne müstilise kogemuse kohta (*nefes*), hümne 12 imaami auks (*düvaz imam*), itkumist Husaini märtrisurmast (*mersiye*), laule prohvet Muhamedi taevasse tõusmisest (*miraclama*) (Markoff 1995: 159). *Cem* rituaal aitab tugevdada sotsiaalset solidaarsust õpetuste jagamise kaudu (Erol 2010: 378). *Cem* rituaalis õhutavad selles sümboolselt kohal olevad märtrid osalejates sisemist puhastumist ja moraalselt arengut (Hess 2007: 284). Emotsionaalne haripunkt saavutati Kerbela tragöödia taasetendamisel (*sakka suyu*). Sellele järgnes ühissöömaaeg (*lokma*). (Kehl-Bodrogi 2016: 45) *Sakka suyu* rituaali on lähemalt kirjeldatud neljandas peatükis. Kogukonda pühitseva *cem* rituaali märterlust kajastavad osad annavad tunnistust märterluse olulisusele.

Cem rituaali üheks tähtsaks komponendiks on rituaalne tants, *semah*. (Dressler 2008: 21) *Semah* on Alevi kogukonna harmoonia ja kooskõla kõrgeim väljendus, kus toimub meeste ja naiste koostöö ja ühine tegutsemine meloodia ja rütmi mõjul (Erol 2010: 378) *Semah* usutakse pärinevat *mirac* loost, kus prohvet Muhhamad tõuseb taevasse ja satub 39 pühaku kogunemisele. Viinamari jagatakse 40 vahel võrdselt ning sellest ollakse nii vaimustuses, et hakatakse tiirlema. Loo kõrghetk seisneb Ali jumaliku reaalsuse tunnistamises. (Erol 2010: 379) Ali võib paigutada alevismis jumalikule tasandile, temast tuleb teises peatükis pikemalt juttu.

Aleviks olemine hõlmab suuliselt sajandite vältel edasi antud õpetusi, mida eksklusiivselt ainult grupi liikmetele avaldati. Erilise tõe omamine garanteeris grupi liikmeks olemise ja lõi erilise teadlikkuse. (Kehl-Bodrogi 2016: 44) Suuliselt edastatud salajaste tekstide kõrval leidub ka kirjalikke tekste, mida järgnevalt vaatlen. Imaam Ja'far al-Sadiqile omistatud *Buyruk* tekstid (De Jong: 1989:7) annavad edasi rituaalseid ja mütoloogilisi

teadmiseid, mille olulised teemad on Ali ja Prohveti järeltulijate (*ehl-i beyt*) roll ja elu ning Ali, Muhamedi, ning teiste imaamide ja sufi pühakute ütlused. (Dressler 2008: 10) Allah, Muhamed ja Ali moodustavad ühtse kolmiku, milles avaldub üks ja sama Tõde (*haqīqa*). Muhamed ja Ali on viimse jumaliku tõe samad manifestatsioonid, Muhamedi ja Ali nime igapäeva kõnepruugis kasutatakse kokku põimitult, ülim tõde on *hakikat* (De Jong 1989: 9), kus teadmise ja olemise erinevus on ületatud. (Udam 2004: 1450) Et *hakikati* väravast läbi minna, tuleb läbida esimesed kolm väravat: *seriat*, *tarikat*, *marifet*. Igal inimesel on potentsiaalselt võimalik täiuslikkus saavutada kõigi nelja värava läbimisel. Jumal on kohal kõikjal ja kõiges, igas elus ja eluta olendis. (De Jong 1989: 9) Alevismi kõige tähtsam pühak on Hacı Bektaş Veli (Soileau 2017: 552), tema elulugu ja imetegusid käsitlev hagiograafia (*Vilāyetnāme*) on samuti oluline tekst alevismis. Lisaks on levinud tekstid, mis kirjeldavad ja leinavad Husaini märtrisurma (*Maktel-i Hüseyin*). Võib järeldada, et lisaks suulisele traditsioonile avaldub märtrite olulisus ka kirjalikes tekstides.

Märterluse teemaga haakub rõhumise all kannatamise meeleolu ja tagakiusamise ohvriks olemise tunne, mis on alevisid läbivalt ajas saatnud (Soileau 2017: 570). Alevi ajaloo rekonstruktsioonid osundavad ühiselt, et lõputu kannatus ja valu on kesksed teemad ja need algavad Kerbela looga (Kehl-Bodrogi 2016: 52). Kerbela kannatusloole pühendatakse järgmistes peatükkides rohkem tähelepanu. Alevide kannatuste ahel saab alguse Husaini Kerbala märtrisurmaga ja usutakse, et selle ahela saab lõpetada vaid Mahdi naasmine. (Dressler 2008: 10) Kerbala tragöödia, *kızılbaş*'ide mahasurumine Osmanite impeeriumi ajal, tänapäevased veresaunad loovad alevide ajalugu läbiva kannatuste ahela narratiivi. (Dressler 2008: 26)

Läbi aegade on alevi religioosset ja kultuurilist traditsiooni läbivaid märtrisurmade lugusid säilitatud läbi suulise traditsiooni luule ja rituaali abil. Tänapäeval on traditsioon talletatud raamatutes, muudes andmekandjates. Lugudes võib jälgida ühiseid jooni, milleks on rõhuv valitseja, kangelane, kangelase hukkamine. (Soileau 2017: 550–552) Alevi traditsioonis on märtrisurmade lood asetatud rõhumise ja tagakiusamise konteksti, nende kangelased tapetakse, seistes vastu ebaõiglusele. Märtrisurma ei ülendata millekski jäljendusväärseks, seda ei kasutata tegevuse õhutamiseks, samuti pole see seotud hüvedega teispooluses.

Märtrisurmas inimelu moraalne väärtus tõstetakse isiklikust minast kõrgemale ja seotakse suurema eesmärgiga. (Soileau 2017: 551) Märtrisurma teema väljendamine alevismis aitab kaasa kogukonna sidususele ja selle kaudu tõlgendatakse aktuaalseid sündmuseid. Märtri eneseohverdus, moraalne vastuseis ebaõigluse vastu, kutsuvad esile kaastunnet ja osavõtlikkust, kus endid samastatakse märtriga. (Soileau 2017: 552) Märtrisurm on laialt levinud teema mõtestamaks rõhumist, mida ühiselt tuntakse, ja mis ei ole vaibunud ka Türgi vabariigi loomisega (Soileau 2017: 550).

Märtrid on integreeritud alevide religioossetesse praktikatesse, kajastuvad poeetilistes tekstides, samuti poliitilistes aruteludes (Hess 2007: 272). Märtrit tähistab türki keelne sõna *sehit*. Osmanite hilisel ajal eksisteerisid kõrvuti nii märtri religioossed kui ka poliitilised tähendused. Türgi vabariigi loomisega üldise sekulariseerumise protsessis ka *sehiti*'i tähendus muutus ilmalikumaks. (Hess 2007: 264) Islamismi kasvava mõju tulemusel hakati rõhutama *sehit*'i algset, religioosset aspekti (Hess 2007: 264). Märtri määratelmise muutusi käsitlen lähemalt ka järgnevas peatükis, mõiste tähenduse ajas muutumist võib jälgida vastavalt ühiskondlikele muutustele.

Sunnide perspektiivis on märtrid seotud välise vaenlasega (Hess 2007: 284), märtrisurma idee on radikaalsete islami rühmituste ideoloogiate näitel enamasti seotud aktiivse võitlusega, mis toimub islami nimel. Tänapäeva Türgis määratleb märtri mõiste ka neid, kes separatistliku terrorismi vastu võideldes on hukkunud ja oma rahvuse eest võideldes surma saanud. Samuti kätkeb mõiste endas terrorirünnakute tsiviilohvrid. (Soileau 2017: 550)

Alevism näeb sunnisid oma traditsioonilise vastasena, seetõttu kujutatakse ka märtreid samas vaimus vastandudes sunnide märtri mudelile (Hess 2007: 284). Alevi märtri kontseptsiooni eristab sunni islami märtritest füüsilise kannatuse mitterõhutamine, aktiivse tõlgenduse puudumine, see põhineb traagilisel surmal vägivaldliku vastupanuna türannia vastu. Alevide jaoks on märtrid need, kes surevad oma veendumuste tõttu, tunnistavad oma usku ja seisavad tõe eest. Vägivaldne aspekt märtrisurma juures on pigem sümboolne meenutus ning üleskutse füüsilises maailmas märtreid jäljendada ja järgida puudub (Hess 2007: 278–282).

1960. aastate kiire linnastumise tagajärjed, 1970. aastate massimõrvad ning riigi põhjustatud vasakpoolsete poliitiliste liikumiste tagakiusamine ja rõhumine 1980. aasta

riigipöörde tagajärjel jätkuv diskrimineerimine illustreerivad eelmise sajandi alevide kollektiivses mälus domineerivaid vägivallaakte (Mutluer 2016: 146). Lood traumaatiliste sündmuste kohta on võimsad sümbolid ja tõhusad vahendid ohvritunde loomiseks. Ohvriks olemise tunne tuletab meelde möödunud aegade vägivaldseid juhtumeid ja viitab nende tulevikus juhtumise võimalikkusele. (Yildiz ja Verkuyten 2011: 248) Tänapäevaste märtrite juhtumid, veresaunad ja nende põhjused tulevad vaagimise alla ptk 3 ning mälestamise aspekt leiab kajastust ptk 4.

Võib järeldada, et alevi märtri ja sunni märtri kontseptsioonide vahel esineb dihhotoomia, peegeldades mõlema kogukonna vahelist ajaloolist vastuseisu. Selle alguse võib eelnevale toetudes paigutada 16. sajandisse, mil Osmani võimud *kizilbas'e* nende lojaalsuse pärast Safaviididele tagakiusama hakkasid. Tänapäevased verised juhtumid annavad tunnistust märtrite teema aktuaalsuse jätkumisele ja pingestavad kogukondade vahelist olukorda. Erinevalt sunnide märtritest, alevismis iseloomustab märterlust rahumeelsus, vägivaldse aspekti mitte rõhutamine.

Eelnevale toetudes võib järeldada, et märterluse olulisus alevismis avaldub selle intensiivsel kajastamisel rituaali ja luule kaudu. Kogukonna ajaloolise tagakiusamise ja diskrimineerimise ning sellest tuleneva ühise ohvritunde kontekstis on märtri lood eriti kõnekad ja aitavad olukorda mõtestada.

2. Varased märtrid

2.1. Imaam Ali

Islami traditsiooni kohaselt ennustas Ali oma surma ette, mis leidis aset Kufa mošees ramadaanikuu 19. ööl salamõrvari mõõgatorgete tagajärjel (Waines 2003: 207–211). Ta suri lootuse ja tõe nimel märtrisurma (Trowbridge 1909: 341–143). Erinevalt sunniitlikust traditsioonist on alevide seas levinud arvamus, et Ali ei käinud mošees palvetamas, ning seega ei saanud ta surmavat mõõgatorget mitte mošees, vaid selle ukse ees. (Haas 2020: 72). Sellest lahkarvamusest võib aduda detailide tähtsust hoiakute kujunemises või vastupidi kujunenud hoiakute rolli detailide rõhutamisel. Juurdunud detailid kas kummutavad või kinnitavad uskumusi ja põhimõtteid ning rõhutavad sunnide ja alevide vahelisi erinevusi.

Pärimused jutustavad Alist kui vaprast sõjamehest, kes võimsa kaheharulise mõõga abil võidab usuvaenlasi ja oma tarkusega aitab usklikel islamit sügavamalt mõista (Schimmel 2001: 93). Ali legendaarne mõõk, *Zülfikār*, sümboliseerib Ali ülimat julgust ja vaprust (De Jong 1989: 12). Alile on omistatud üle tuhande imeteo, palju õpetussõnu ja elutarkust ning ta on *wali Allah* ehk Jumala sõber (Schimmel 2001: 93). Aja jooksul omandas Ali paljukannatanud ja katsumusi läbi elanud poollegendaarse traagilise kangelase tähenduse (Waines 2003: 207–211). Ta kehastab püüdlust õigluse poole, võideldes nõrkade ja rõhutute poolel ühiskonna võimuladviku vastu (Hamrin-Dahl 2006: 108).

Alevismis usutakse imaam Ali jumalikkusesse (De Jong 1989: 7). Usutakse, et Jumal avaldas sisemised salajased tõesed Alile ning sellega oli tagatud koraani varjatud tähenduse tõlgendamise võime Alile ja tema järeltulijatele (Adams 2016: 7), mis kandub põlvkondadele edasi esoteerilise teadmise kujul (Schimmel 2001: 92).

Sisemine (esoteeriline) jumalikkus on Aliga identne, välise jumalikkuse kehastaja on Muhamed (De Jong 1989: 9). Ali jumalikkusest annab tunnistust alevide *mirac*'i (Muhammedi õine taevaskäik) loo versioon, millega on seotud ka Neljakümne pühaku kogunemise lugu. Loo põhisisu on järgnev: *mirac*'i ajal palus Muhamed Jumalalt loori eemaldada, et ta mitte ainult ei kuuleks, vaid ka näeks Jumalat. Prohveti soov täideti, loor eemaldati ja loori taga oli

imaam Ali. (De Jong 1989: 7–8) Prohvet oli tunnistajaks Alis avalduvale jumalikule reaalsusele (Erol 2010: 379). Ali jagas Neljakümne pühaku kogunemisel ühe viinamarja nii, et kõik said joonuks ja joovastuses hakati ümber oma telje keerlema. Alevide *cem* rituaal on selle loo dramaatiline taaslavastus (De Jong 1989: 7–8), kus elegantne kure poos, mis on osa *cem* rituaalist, sümboliseerib Ali tõusvat hinge (Erol 2010: 379).

Ali jumalikkus tuleneb ka sündmustest, mis puudutavad Ali surma. Kui Ali oli oma surma ette ennustanud, ütles ta oma poegadele, Hasanile ja Husainile, et looriga mees tuleb ta surnukehale järgi ja viib selle kaameliga muldasängitamisele. Ali ei lubanud poegadel mehega tegemist teha. Kui sündmus aset leidis, ei suutunud pojad end tagasi hoida ja nõudsid, et looritatud mees avaldaks, kes ta on. Tundmatu tõstis loori serva ja see oli Ali ise, viimas omaenda surnukeha hauda. (De Jong 1989: 8) Ülaltoodust võib järeldada Ali absoluutset ülimuslikkust alevismis ja võrdsustamist Jumalaga – ta kehastab alevide jaoks nii tähtsat sisemist esoteerilist tõde.

Alevi pühade meeste, *dede'de*, liin on pärilik ja läheb mööda pühak Haci Bektaş Veli't tagasi imaam Alini ja nii prohvet Muhamedini välja (Erol 2010: 377–378). Alevide püha rituaalne pill, *baglama*, on religioosse ja kultuurilise identiteedi, Ali ja tema usu põhimõtete sümbol. Keelpilli resonaator sümboliseerib Ali keha, pilli kael Ali mõõka (*Zülfikār*), pilli kaksteist keelt kahteteistkümmet šiiidi imaami ja madalaim keel prohvet Muhamedi. (Adams 2016: 46) *Cem* tseremoonia ajal meenutatakse Ali julgust ja vaprust fraasiga "pole kedagi vapramat kui Ali, pole ühtegi mõõka nagu *Zülfikār*" (Adams 2016: 48). Kuigi Ali märtrisurm on teada ja oluline, siis rõhutatakse tema puhul pigem teisi aspekte: vaprus, tarkus, saladuste valdamine ja prohveti õigusjärgseks järeltulijaks olemine. Tõik, et alevide uskumuse kohaselt kogukonnajuhid (*dede'd*) on jumaliku Ali otsesed järeltulijad ja seega võib oletada, et endid identifitseeritakse jumaliku valguse poolt puudutatud olevana, mis lubab end ülendada teatud kõrgusteni.

2.2. Imaam Husain

Ali poeg, kolmas šiiä imaam Husain, on Märtrite Prints ja alevi märtri kontseptsiooni prototüüp (Schimmel 2001: 24–25). Husain ja tema kaaslased tapeti Umaiijaadi kaliif Jazidi ülekaaluka armee poolt 10. muharramil 680. a Kufa lähedal Kerbala lahingus (Waines 2003: 212). Jazid küll ei olnud lahingus kohal, aga teda iseloomustatakse rõhuja ja vägivallatsejana. Ebaõigluse vastas on üllas Husain, kes pakkus ülimat ohvrit õigluse nimel. Tema surm oli emotsionaalselt väga mõjuv ja verine – tal raiuti pea otsast. Husaini surm on ajatu ja moraalne, see paneb pühendunuid endid rõhututena identifitseerima ja trotsi rõhujate vastu kasvatama. (Soileau 2017: 5–6)

Kurbus ja kaebed Husaini saatuse ja surma üle on luule ja proosa lahutamatu osa, märtrisurm ajendas kannatusmotiivi mõju. Kannatustest, mida Ali järeltulijad on pidanud taluma, tuleneb traagiline elutunnetus. Kannatuse- ja märtrisurmamotiiv Husaini võitluses Umaiijaadide vastu on kannustanud nii kirjanduses kui rahvalikus usus püüet vabaneda ebaõiglase valitseja võimu alt. (Schimmel 2001: 24–25)

Pärimus räägib, et toetajad soovitasid Husainil mitte kaliifi vägedele vastu astuda, kuid Husain mõistis läbi nägemuste, et tema saatuse oli Allahi poolt ette määratud ning ta peab tegema mida peab, hoolimata sellest, kas ta saab sellest kasu või kahju. Karbala tragöödia kannab sügavat vaimset tähendust, sümboliseerides Jumala ette määratud halastust ja õiglust. (Waines 2003: 213–214) Sarnaselt Ali mõrvamisega, hakkas ka Kerbela tragöödia elu ängistavat pidevat ebaõiglust sümboliseerima (Armstrong 2003: 80), samuti õigluse pidevat võitlust ebaõiglusega (Waines 2003: 214).

2.3. Mansur al-Halladž

Mansur al-Halladž (suri 922) elas 10. sajandil, mil õitses Abassiidide kalifaat. Kaliif oli nii ilmalik kui ka vaimulik valitseja ja tema käsul Mansur hukati. (Emre 1986: 65) Teda süüdistati jumalasalgamises ja usust taganemises, sest ta olevat ekstaasiseisundis end Jumalana identifitseerinud, sellegipoolest tuntakse teda täiusliku sufi õpetajana ja jumalatundjana (Udam 2004: 1462–1463). Sufistliku vabamõttelejaliku teooria kohaselt on

kõiges midagi jumalikku, sellest räägiti aga vihjamisi ja mõõdukalt, et mitte valitsejate hukkamõistvat tähelepanu endile tõmmata. Mansur esindas seda mõttelaadi, vastandus nii ortodoksse islami rangusele ning häiris võime ülima müstilise tõe, *Ana'l Haqq* (eesti keeles “Ma olen Jumal! Ma olen Tõde!”), avaliku kuulutamisega. (Emre 1986: 65–66) Võimud pidasid seda jumalateotuseks, sest *al-Haqq* on üks Jumala nimedest, seega avaldust peeti võrdseks enda samastamiseks Jumalaga (Soileau 2017: 556–557).

Islami pärimuses eristatava sisemise ja välise tasandi kohaselt avas Mansur usu sisemist tähendust, mille sihiks on Jumalaga ühte sulamine, sest on vaid üks (Jumalik) reaalsus, milles ei eksisteeri eraldi komponente, samuti ei eksisteeri midagi sõltumatult Jumala tahtest (Udam 2004: 1454). Inimene ei eksisteeri eraldi, sest ainus reaalsus on Jumal ja armastus (jumala vastu) viib enesehävituseni (Udam 2004: 1448–1451). Kujundlikult võiks seda väljendada järgmiselt: sufi “mina” põleb nagu liblikas küünlaleegis, kes on valguse poole teel (Udam 2004: 1454). Võib järeldada, et Mansuri hukkamise motiiv on olulisel kohal alevi rituaalides, mis osundab, et alevism on palju mõjutatud sufismist.

Kuigi Mansuri hukkamine hõlmab selliseid üksikasjalikke kirjeldusi nagu käte, jalgade ja keele ära lõikamine ja pea maharaiumine, siis Türgi ja alevi luules ja rituaalides on võllas poomine saanud tema hukkamise kujundiks (Soileau 2017: 556–557). Mansuri märtrisurm väljendab eneseohverdust müstilise tõe nimel, ta oli vankumatu ja isegi tervitas oma surma (Soileau 2017: 557).

Mansurist sai märter, kuna ajastu religioossed juhid ja õpetlased ei mõistnud tema armastust Jumala vastu ning võimudele oli vastumeelt tema liiga kindel väljendusviis. Valitseja võis aduda, et see võib ohtlikuks osutuda võimu positsioonile, kui Mansurile liiga palju järgijaid peaks tulema ning seega oht oli vaja juba eos summutada. Enda samastamine jumalaga oli 10.saj Bagdadis liiast. Aga näiteks alevide armastatud poet, Yunus Emre, kes elas 3 saj hiljem, ei saanud märtri, kuigi tema vaated olid samad. Andres Ehin seletab seda ühiskondlike olude muutustega, nimelt kaliifi võimu lakkamisega (Emre 1986: 66).

2.4. Pir Sultan Abdal

16. saj alguses saavutas Osmanite impeerium oma võimu tipu. Anatoolia *kizilbas*’id olid lojaalsed idas võimu laiendavatele müstikasse kalduvatele ja luulelembelistele safaviididele (safaviidide juht Šahh Ismail ise oli ka viljakas luuletaja). 1514. a jäi Šahh Osmanite sultan Selimile Tšaldōrani lahingus alla ja safaviidide poliitiline läänesuunaline mõju vähenes. Pir Sultan Abdali legendi võime paigutada sellesse 16. saj Anatoolia konteksti, mil mässud ja hereetikute tagakiusamine olid tavapärased ning sunnide ja šiiade vastasseis teravnes. (Soileau 2017: 558–562) Siit võib järeldada luule tähtsust alevide elutajus – see oli ülistusviis ja andis julgustust.

Pir Sultan Abdal (sündinud 1560) võitles Osmanite autoritaarsuse vastu ja poodi üles vastupanutegevuse eest (Bates 2012: 384). Ta oli müstiline luuletaja ja mässaja, tema legend näitlikustab muljetavaldavat vastuseisu alevide seas rõhumisele ja ängistusele, nende vastupanu jõustub kangelases, keda kujutatakse vapra müstilise rahvalaulikuna (Soileau 2017: 559–562).

Pir Sultani sajandeid mälu kaudu edastatud märtrisurma dramaatiline legend peegeldab sotsiaal-poliitilisi olusid, millega alevid kokku puutusid (Soileau 2017: 559). Legendi järgi oli Pir Sultan Abdal Banazi külas vaimne õpetaja. Ühel päeval palus Pir Sultani jünger Hizir õpetaja õnnistust. Pir Sultan palvetas ja ennustas enda üles poomist ette Hiziri käe läbi. Hizirist sai ebaõiglane valitseja, anti välja dekreet, mis sätestas sõna “šahh” mainimisel surmakaristuse. Pir Sultan pidi selle karistuse ohvriks langema, aga Hizir andis talle viisakusest endise isanda vastu võimaluse oma elu päästa tingimusel, et Pir Sultan laulab kolm laulu ilma et kasutaks sõna “šahh”. Pir Sultan laulab šahh Ismailile viitavaid laule vabaks saamise võimalust trotsides. Lugu kulmineerub raevunud Hiziri käsuga Pir Sultan üles puua. Huvitav oleks eelneva jätkuks kirjeldada üht legendi sageli lisatud episoodi. Nimelt toimus hukkamisele järgneval päeval oleng kohvikus, kus vesteldi Pir Sultani poomisest, seda eitatakse, teda oldud nähtud hommikul erinevatel teedel, mis Sivasist väljuvad. Minnakse hukkamiskohta ja rippumas leitakse vaid Pir Sultanist järele jäänud mantel. (Soileau 2017: 559–562) Legendi sisu iseloomustab mitmetähenduslikkus, kus siiski võib määratleda kindlaid pidepunkte. Hizir paša esindab kindlasti ebaõiglust ja on kurja valitseja positsioonis,

võib oletada, et ta toetab Osmanite režiimi. (Soileau 2017: 559) Hizir paša reeturlik käitumine seisneb õigelt teelt kõrvale kaldumises. Pir Sultan Abdal on vankumatu: “Las ta pöördub, aga ma ei pöördu oma teelt”. (Koerbin 2011: 202)

Ajaloolised allikad vaikivad Pir Sultan Abdalist. Tema loomingus ja legendides kajastuvad aga 16. saj sündmused ja konfliktid detailides. (Soileau 2017: 558) Tekstides kajastub kuidas kogukond on Pir Sultanit tajunud ja üksikisikud tema laule kasutanud (Koerbin 2011: 193). Pir Sultan Abdali keeldumine võimudele allumast, kehastab vastupanu rõhumisele, mida alevide kogunud on. Võib arvata, et Pir Sultani legendis kajastuv meie ja nende vastandumine võimendab alevide ja sunnide vahelist vastandumist.

Luule teemades kajastuvad Pir Sultani tunded seoses hukkamisega, hukkamise järgsed mõtisklused, trotslik suhtumine karistusse, kurtmine ja tagasivaatamine oma enda hukkamisele (Soileau 2017: 562), side Safaviidide šahhiga, imaam Ali ülimuslikkus, viiteid Husainile, vastupanu teemad, tõelise tee kinnitamine ja märtrisurm. Pir Sultan vaatleb omaenda saatust lülina märtrisurmade ahelas alates imaam Husainist (Koerbin 2011: 203), tema värsid on jõulised ja väljendavad esoteerilisi ja sunni peavoolust kõrvale kalduvaid uskumusi (Koerbin 2011: 205). Pir Sultan Abdali luule ja muusika on Anatoolia rahvakirjanduse nurgakivi, mis on tänapäevani populaarne, hõlmates erinevaid žanre (Bates 2012: 384). Pir Sultan Abdal püsib väga elujõulise isiksusena talle omistatud laulude sisus, tema sõnade säilitamise ja tõlgendamise kaudu kinnitatakse omaenda positsiooni, seisukohti, loovust (Koerbin 2011: 209).

Varastele märtritele sai saatuslikuks religioossete tõekspidamiste sunniitliku islami enamuse õpetusest kõrvale kaldumine ning nad tapeti oma usu avaliku tunnistamise pärast (Hess 2007: 275–276). Samuti imaami kannatasid kõik kaksteist šii märtrisurma (v.a. viimane, kes on varjatuses) (Soileau 2017: 554). Võib järeldada, et samastumine siis peatükis käsitletud märtritega aitab alevidel sunnide rõhumisele vastu seista. Mainitud varased märtrid on kõik oma usu märtrid. Nende märtrite saatust kõnetab alevide, sest rõhumine mida on ajaloo jooksul kannatatud, leiab paralleeli märtrite kannatustega ja niiviisi leitakse märtrites lähedust. Imaamid olid *dede*’de otsesed esiisad ja see teeb nad alevidele eriti lähedaseks.

3. Märtrid tänapäeval

3.1. Alevide eneseteadlikkuse tõus

Alevismi ümberkujunemine algas linnakeskustesse rändamisega 20. saj keskpaigast (Dressler 2003: 114–115). Türgi linnades puudus nii sotsiaalne kui ka füüsiline ruum alevide rituaalide ja tavade jaoks (Çaylı 2020: 9), mille tagajärjel tunti ühiskondlike sidemete nõrgenemist ning tekkis sotsiaalne ja majanduslik ebakindlus (Mutluer 2016: 146). Tagakiusamise all kannatamise mälestused ajendasid paljusid alevisid ideoloogiliselt vasakpoolse liikumisega ühinema (Soileau 2017: 563), mis muutus probleematiliseks kokkupuutes parempoolsete rühmitustega (Soileau 2017: 563). Radikaalsed islamistid levitasid alevide kohta halvustava maiguga kuulujutte ja algselt religioosne erinevus muutus poliitiliseks vastuseisuks (Kehl-Bodrogi 2016: 47–48), mida järjest lisanduvate kuulujuttudega pidevalt uuendatakse (Hamrin-Dahl 2006: 120). Sajandeid vanad religioossed ja kultuurilised eelarvamused ning avalikult välja öeldud halvustavad kommentaarid (Borovali ja Boyraz 2014: 481) põhjustasid alevide stigmatiseerimist (Hamrin-Dahl 2006: 111). Spekulatsioone ja eelarvamusi alevide kohta on tekitanud meeste ja naiste ühine *cem* tseremoonias osalemine, alkohoolsete jookide tarvitamine, rituaalide toimumine öösel, tantsimine ja laulmine, mis konservatiivsete sunnide seisukohalt religioosselt kõrvalekalduv ning moraalu, seega ohuks ühiskonnale (Hamrin-Dahl 2006: 111–113). Vastuolu eskaleerus Sivasi (1978), Marasi (1978) ja Corumi (1980) veresaunades, kus peamised ohvrid olid alevid (Soileau 2017: 563–569).

1960ndatel hakati sotsialistliku ideoloogia tuules Alid, Husaini, Pir Sultan Abdali tõlgendama rõhumise vastu võitlevate revolutsionääridena (Kehl-Bodrogi 2016: 47–48). Oma usu märtritest said sõjalistes kokkupõrgetes vasakpoolsete vaadete toetamise pärast hukkunud poliitilised ohvrid (Dressler 2003: 126). Ašuug Nesimi laulis luuletuses, mis on pühendatud kolmele 6. mail 1972 hukatud ”revolutsionäärile”: “Iga päev on 6. mai, iga päev on Kerbela”, seostades Kerbela müüdi kaasaegse kogemusega. Siinkohal on oluline mainida, et Kerbela loo

sekulariseerumisega, sekulaarsed ideoloogiad ise saavad omakorda pühitsetud nende kaasatuse kaudu religioosesse narratiivi. (Dressler 2003: 126)

Sotsialistlike ideaalide kokkuvarisemisega kadusid sellised vägivaldse iseloomuga märtrite määratlused, millest võib järeltada kirjeldatud kontseptsiooni lühiajalisust ning ajastupõhisust, pärast mida võib jälgida naasmist poliitilisemalt religioosemale mentaliteedile (mis kajastus ka märtrite määratlemises), mida allpool kirjeldatakse. Võib jälgida, kuidas poliitiliste olude muutudes on ka märtri kontseptsioon muutunud.

1980. aasta sõjalist riigipöördega sai religioon taas tähtsa koha kollektiivse identiteedi määratlemisel (Kehl-Bodrogi 2016: 47–48). Riigipöördega kaasnes vägivald, veresaunad, süvenes diskrimineerimine, usalduse kaotus riigi vastu (Mutluer 2016: 146–148), mis ärgitas aleviseid diskrimineerimisele vastu seisma ja pürgima ametliku tunnustatuse poole (Kehl-Bodrogi 2016: 47–48).

1940–1980 kogetud suulise traditsiooni edasiandmise vähenemine ja traditsiooniliste alevismi institutsioonide peaaegu täielik kadumine põhjustas esivanemate usuliste veendumuste ja rituaalidega sidemete katkemise. Religioosete teadmiste vähenemine tõi kaasa alevide seas tõsise identiteedikriisi. Tekkis igatsus alevismi taasavastamise järele ning 1980. ja 1990. aastate lõpus sisenesid alevi aktivistid avalikku sfääri, rõhutades erinevust sunnidest, nõudes riigi ja avalikkuse tunnustust. (Dressler 2003: 114–115) Selles perioodis rõhutatakse eriti alevide patsifistlikku olemust (Tee 2013: 6). Alevide teadlikkus oma religioosse pärandi kohta kasvas ja oma õiguste eest hakati aktiivsemalt kaasa rääkima. (Borovalı ja Boyraz 2014: 480) Alevid muutusid sotsiaalselt ja poliitiliselt nähtavamaks 1990ndatel, nt kui *cem* rituaale avalikult läbi viima hakati. Selles dekaadis oldi tunnistajaks ka kahele veresaunale, milles kaotas elu üle 50 inimese: 2. juuli 1993. a Sivas ja 12.–15. märtsi 1995. sündmused Gazi linnaosas Istanbulis, kus peamisteks kannatajateks osutusid alevid (Mutluer 2016: 149). Gazi rahutused kestsid neli päeva, hukkus 23 ja sai vigastada üle 400 inimese (Borovalı ja Boyraz 2014: 481). Alevismi religioosne ümberorienteerumise protsessi näiteks võib tuua ašuug Yaziciloglu, kes seostab oma loomingus Corumi, Marasi ja Sivase sündmused Kerbelaga. Peamiseks motiiviks on mõista karmilt hukka sõjakaid sunniite alevide ründamises. (Dressler 2003: 126–129)

Kerbela teema toodi Madimaki veresaunaga, mida järgnevas alapeatükis kirjeldatakse, taas esile. Eelmisel sajandil aset leidnud muutused kajastuvad luules, suuline traditsioon on alevismis mäletamise, tõlgendamise ja pideva uuesti määratlemise meediumiks. (Dressler 2003: 114–115) Religioosete ja poliitiliste teemade segunemine luules hõlmavad teiste seas juhtumeid, mis kajastavad alevide jätkuvaid kannatusi usulise sallimatuse ja diskrimineeriva poliitika tõttu, religiooselt motiveeritud rünnakuid alevide vastu, 1960. ja 1970. aastate ühiskondlikke ja poliitlisi rahutusi. (Dressler 2003: 120)

Alevid on ajalooliselt äärmiselt lähedased isoleeritud külakogukonnad olnud ning ühtsus ja terviklikkus aitasid kogukonnal tagakiusamise kiuste püsida (Tee 2013: 12). Alevi taaselistumise vaimus hakkas Seyfili luule viitama alevi kogukonna ajaloolisele tagakiusamisele, kannatustele, linnastumisega kaasnevale kaotustundele alevi kogukonna killustatuse pärast ja inimsuhete nõrgenemisele (Tee 2013: 10–11). Kõrvutades asuug Seyfili loomingut alevide eelmisel saj toimunud muutustega, võib jälgida kuidas ühiskondlikud muutused kajastuvad luules ja rõhutavad kogukonna olulisust. Kogukonna olulisus väljendub kaotustundes, mis omakorda markeerib märterluse tähtsust.

Alevide esindajad on taotlenud kodakondsusel põhinevat võrdset kohtlemist ja vabaduste austamist riigi poolt (Borovalı ja Boyraz 2014: 483). Türgi valitsus ei tunnustata ametlikult alevi jumalateenistuspaiu ja usujuhtide staatust (Yildiz ja Verkuyten 2011: 246). Asjaolu, et alevide ideaaliks on võrdne kohtlemine, viitab mingil määral sotsialismi ideaalidele (võrdsus, vendlus, õiglus).

Alevid jäid taas vägivalda ohvriks Gezi pargi protestides 2013. aastal (Mutluer 2016: 146). Gezi meeleavaldused olid spontaanne reaktsioon ja nõrdimus valitsuse üha diskrimineerivama poliitika suhtes. Politseijõudude suure kasutamise tagajärjel hukkunud meeleavaldajatest olid enamus alevid. Politsei vägivald on pärast protesti märgatavalt suurenenud alevi linnaosades Türgi eri provintsid. Siiski, alevi kogukonna põhivoolud pooldavad vägivallatut poliitilist võitlust erinevate alevi organisatsioonide kooskõlastatud tegevuse kaudu. (Mutluer 2016: 152)

Eelmise sajandi alevide ühises mälus domineerivad vägivaldaaktid kinnitasid märtrite ahela järjepidevust. 1960ndate linnastumine, millele järgnesid, Sivas, Maras ja Corum

veresaunad 1970ndatel, 1980 riigipöörde, 1990. aastate Sivasi ja Gazi veresaunad ning Gezi protestid 2013. Aastal moodustavad tänapäevaste vägivalda aktide jada, mis on lisandunud kaotustundeid alevide mälestustesse, uusi mätreid, mõjutanud alevide sotsiaalset ja poliitilist organiseerumist. Alevid ei ole enam maapiirkondade perifeeriasse peidetud – nad on avalikkuse ees, moodustades ca 15–20% Türki elanikkonnast. Üldine tendents tundub olevat oma õiguste eest häälekalt kaasa rääkimine, mis välistab nende ignoreerimise. Alevidel tundub oma nõudmisi ning tunnustatust olevat keeruline saavutada Türki poliitilisel maastikul. Türki võimude käitumine kaldub vägivaldsuse poole, alevisid iseloomustab seevastu rahumeelne võitlus. Raske öelda, kas vägivaldale vastatakse igavesti vägivallatult...ehk aitab alevisid sõna jõud. Võib arvata, et rahumeelse ja allaheitliku märtri kontseptsioon aitab olukorraga hakkama saada. Luule kaudu võib jälgida alevismis esile tulevat märtri rahumeelset võitlust türannia vastu.

3.2. Madimak hotelli veresaun

Madimaki veresaun toimus Sivasi linnas 16. sajandi alevi armastatud ašuugi ja märtri Pir Sultan Abdali mälestuseks korraldatud kultuurifestivali ajal (Mutluer 2016: 149), rünnak leidis aset 2. juulil 1993, kui pärast reedest palvust ümbritses hotelli umbes 20 000 inimesest koosnev sunniitlik rahvahulk (Yildiz ja Verkuyten 2011: 245). Rahvajõuk kiskus maha *baglama* mängija monumendi, mis oli kõiki ašuuge mälestav skulptuur, kuid mida seostati laialdaselt Pir Sultan Abdaliga (Soileau 2017: 566). Huligaanitsev käitumine päädis Madimaki hotelli põlema süütamisega, kus enamik 37 hukkunutest olid alevid (Mutluer 2016: 149). Alevid tõlgendasid veresauna rünnakuna nende kogukonna ja religioosete väärtuste vastu (Soileau 2017: 567). Paljud alevi aktivistid ja intellektuaalid on rõhutanud, et iga Madimaki märter on tunnistanud usu keskseid väärtusi “kogu maailma silme all” (Çaylı 2020: 5).

Sivasis aset leidnud veresaun oli esimene, mida meedias enneolematult palju levitati ja arutati (Yildiz ja Verkuyten 2011: 257). Kollektiivne veresauna tunnistamine toimus meedia vahendusel, sündmuse kajastamine hõlmas kohalikke ajalehti ja üleriigilist teleringhäälingut,

mis kogu päeva jooksul otseülekannet edastas, see toimus tuhandete pealtvaatajate ja passiivsete õiguskaitseorganite juuresolekul (Çaylı 2020: 5). Rünnak kestis kaheksa tundi ilma politsei, sõjaväe või tuletõrje aktiivse sekkumiseta. Riigi hoolimatust veresauna ärahoidmisel on Mutluer tõlgendanud kaudse katsena hirmutada alevi institutsioone, et nad ei muutuks avalikkuse silmis liiga nähtavaks ega arvestaks riigiasutuste abiga. (Mutluer 2016: 149)

Madimaki juhtumis omandab märtri staatus kogukondliku mõõtmel, märtrisurma põhjuseks saab aleviks olemine. Lisaks tagurlikule rahvajõugule ja passiivsetele julgeolekujõududele, võib rõhuja positsiooni asetada ka poliitikud ja meedia, kuna esineb arvamusi, et akt toimus nende õhutusel. (Soileau 2017: 567) Tänapäevaseid märtri intsidente erinevalt varastest iseloomustab nii märtrite kui ka rõhujate pluraalsus. Madimaki juhtumi kohta on erinevaid suhtumisi, välja on selgitamata, kas juhtum oli organiseeritud, juhtus emotsiooni ajal või mingitel muudel täpselt välja selgitamata põhjustel. Igal juhul oli sündmusel oluline mõju alevidele. Alevismi iseloomustava religioosse eneseteadlikkuse tõusuga seoses hakati Sivasi juhtumit võrreldes 1970. aastate konfliktidega väga erinevalt tõlgendama. (Alevismi tõlgendused 1970. aastatel domineerinud vasakpoolsete ideoloogiliste kategooriate osas olid juba oma tähtsuse kaotanud.) (Dressler 2003: 127) Eelnevale toetudes võib järeldada 1970ndate mentaliteedi ajastupõhisust ning religioossuse kasvu peale sotsialistlike ideaalide kokku varisemist.

3.3. Madimak sündmuste järelkaja

Veresaun äratas alevides melanhoolseid vägivalla juhtumite mälestusi: Kerbela (680) ja Tšaldōran (1514) lahingud. Kerbela ja Tšaldōran märtrisurmade ees vastutavad Araabia kaliif Jazid ja Osmanite Sultan Selim I, samuti Pir Sultan Abdali hukkamise eest vastutav Osmanite sultani kuberner Hizir paša, muutusid tihti kasutatavateks viideteks kirjeldamaks riigi passiivsust või otsest kaasosalust veresaunades (Sivasis ja Gazis). (Mutluer 2016: 149)

Ehkki ohvri diskursust oli kirjanduses võimalik jälgida juba 1990. aastate alguses, sai see eriti domineerivaks pärast Sivasi sündmust, mis peagi sildistati kui teine Kerbela. Husaini märtrisurma hakati omaenda kogukonna huvide nimel võitlemise sümbolina tõlgendama. (Kehl- Bodrogi 2016: 51–52) Aşuug Fevzi Aslan rõhutab luuletuses "Hei, verine Jazid" Sivasi

tragöödia religioosset mõõdet, viidates Mahdile ja nii asetatakse juhtum uue lülina Alevi kannatuste ahelasse. Hävitavad kogemused olevikus kinnitavad alevide ühiseid mälestusi mineviku kannatustest ja neid saab lõpuks taluda vaid usus paremasse tulevikku, mis väljendub Mahdi ootuses. Kerbela ja Sivasi vahel tuuakse analoogia, määratlades kogu alevide ajalugu läbivat vastasseisu hea ja süütu ning kurja ja julmuse vastu. (Dressler 2003: 127–128)

Järjekordne näide, kus ajaloolised sündmused on integreeritud tänapäevaste juhtumitega mõtestades olukorda ning võimendades nende ja meie (riik ja alevid) dihhotoomiat. Religioosse mõõtme rõhutamisega (üleminek mentaliteedilt mentaliteedile) tuuakse paralleele ja analoogiaid ning kinnitatakse ja võimendatakse loo väge/mõju. Binaarse mustri kordumise narratiiv on vähemasti teatud ringkondades aidanud alevidel organiseeruda, et oma õiguste eest seista.

Võib jääda mulje alevide ja sunnide vahelisest dihhotoomiast, kus sunnid on need pahad, ja alevid head, aga leian, et see võib suuresti olla tingitud meediast, kus on saanud lehepinda pigem negatiivsed lood, mis sellist pilti võimendavad, ikka on nii, et silma paistavad jubedad lood, eriti mis puudutavad poliitilist vastasseisu. Arvatavasti päriselus ei ole olukord nii must valge, selline pilt on pigem loodud ja kõver.

Võib arvata, et ašuugide looming puudutab alevisid väga sügavalt ja nii mõjutatud olles, tekib ja püsib ohvriks olemise tunne. Sellist mõtteviisi iseloomustab ašuugide looming, tõesti, ašuugi rolli alevi kujundamisel ei saa alahinnata. 2002 a asutatud AABK (Euroopa Alevi Ametiühingute Keskliit) (Yildiz ja Verkuyten 2011: 252) kasutab Madimaki traumaatilist sündmust alevisid ühendava ohvritunde ja identiteedi loomiseks. Seoses Madimaki traumaatilise kogemusega viidatakse AABK väljaannetes tihti hävitamisele ja tuhast taassünnile, millega rõhutatakse vajadust ühtsuse järele, veresaunade tulevikus ära hoidmiseks kutsutakse organiseeruma (alevi identiteedi ümber) ja poliitiliselt mobiliseeruma. Identiteedikonstruktsioonid, mida AABK kasutab oma poliitilises tegevuskavas toimivad rühmadevahelistes suhetes ning suunavad inimeste tõlgendusi ja enesemõistmist, põhirõhk on kogukonna ühistunde arendamine – kas need olid aga strateegilised valikud, seda ei saa kindlalt väita. (Yildiz ja Verkuyten 2011: 257–258)

Strateegilised valikud või mitte, aga tundub, et tänu ašuugidele toimub paralleelne identiteedikonstruktsioonide loomine, mis tundub olevat küllaltki sarnane ABBK omaga, nimelt ühisest traumast tuleneva ohvriks olemise tunde loomine, dihhotoomia võimendamine. ABBK ja väljatoodud ašuugide eesmärgid võivad küll erineda, aga jääb mulje, et sisu ja positsioonide osas on kattumispunkte (ühise ohvritunde rõhutamine, alevismi läbiv kannatuste ahel). AABK tõlgenduses illustreerib massimõrv alevi eksistentsi alati ähvardavaid ohte, vastandumist ja erinevust rõhuva ja vägivaldse sunniitliku karakteriga ja näitab vajadust sidususe järele, mis ületab sisemisi kultuurilisi, religioosseid ja poliitilisi erinevusi (Yildiz ja Verkuyten 2011: 264). Veresauna toimepanijaid kujutatakse juhtunu eest täielikult vastutavana, järelalusena aleviisid määratletakse rõhumise ja julmuste süütute ja haavatavate ohvritena (Yildiz ja Verkuyten 2011: 254). Veresauna tõlgendatakse pigem juurdunud praktikana mitte erakorraliseks sündmusena, mille mille viis läbi väike fanaatikute rühm. Madimaki juhtumit kasutatakse näitena alevide ajaloolise rõhumise ja vastupanu järjepidevuse esitlemisel. (Yildiz ja Verkuyten 2011: 255)

Alevismi sisemise mitmekesisuse näitlikustamiseks tootsin siia kõrvale CEM sihtasutuse tõlgenduse Madimaki kohta. Türgi riigiga tihedates sidemetes oleva CEM sihtasutuse tõlgenduses on Madimaki sündmus pigem poliitilist laadi vaidlus, mis teenib sihtasutuse poliitilist tegevuskava keskendudes riigi ühtsusele. (Yildiz ja Verkuyten 2011: 252)

Mis puutub varastesse märtritesse, siis Ali ennustas oma surma ette, Mansur tervitas oma surma, Husain läks oma saatusele vastu. Eelnevale toetudes võib järeldada, et tänapäevased märtrid ei valinud oma hukkamise päeva, nad ei tervitanud oma surma. Ilmselt tänapäeval saadakse märtriiks pingeliste poliitiliste vastasseisude tõttu, samuti lisavad oma osa eelarvamused, halvustavad kommentaarid, seega, erinevate joonte kokkulangemine. Türgi ühiskonna keerulises olukorras. Märtrite olulisus ilmneb selles, et kaotustunne, rõhumine, diskrimineerimine ei ole lakanud, seega on märtri diskursusel jätkuvalt oluline roll.

4. Märtrite mälestamine

Peamisteks märterluse idee kajastamise vahenditeks on alevismis luuletused, laulud ja nutulaulud (Soileau 2017: 568), mis toimub püha pilli, *baglama*, saatel, mida suudeldakse enne rituaalset mängimist (Soileau 2017: 554). Vastastikune mõju ašuugi ja publiku vahel tagab lugude kollektiivse päheõppimise ja kultuuriliste teadmiste kinnitamise (Dressler 2003: 117). Alevide luule pikaajalist traditsiooni tegeleda ebaõigluse ja diskrimineerimisega võib täheldada juba 16. sajandist, kus poliitilised ja religioossed teemad ühte sulavad (Dressler 2003: 120). Meenutamine julgustab oma ajaloo vältel rõhumist talunud kogukonda ja samuti suunab see tõetsingutele (Soileau 2017: 558). Ilmselt alevisid, kes tihtipeale identifitseerivad end kannatajatena, puudutab kannatusluule tugevalt poolehoidu äratades samasugusel jõulisel viisil, nagu armunutele imponeerib armastusluule. Märtrite mälestamine alevismis toimub ka mitmetel teistel erinevatel viisidel, millest mõningaid neist selles peatükis ka üksikasjalikumalt vaatlen.

4.1. Varaste märtrite mälestamine

4.1.1. Imaam Husain

Husaini mälestamine on seotud tema märtrisurmaga 10. muharramikuu päeval (Schimmel 2001: 24). Kuu esimese kaheteistkümne päeva jooksul paastutakse, piiratakse pidustusi ja vaigistatakse instrumente (Adams 2016: 48). Kerbelat nutulaulude žanris (*mersiye*) äratatakse kuulajaskonnas emotsionaalset vastukaja. Lüüriliste luuletuste üldisemas žanris (*deyis*) tõlgendatakse Kerbelat ego ohverdamise kohana ning Jazid on ebaõigluse ja rõhumise sümbol. *Deyis* laule esitatakse kokkusaamistel, kontserditel, samuti *cem* kogunemistel. (Soileau 2017: 554) Kerbelat sündmus taaslavastatakse *cem* tseremoonia emotsionaalselt tugevalt mõjuvas *sakka suyu* rituaalis, kus ämber vett jagatakse osalejate vahel, meenutamaks janupiinu, mida Husain ja tema armee kõrbes talusid. Nutulauludega (*mersiye*) kutsutakse üles leinapisaraid ja meenutatakse traagilisi hetki ning ekstaatiliste hüüetega väljendatakse armastust Husaini vastu. Kerbelat müüdiga kinnitatakse dihhotoomiat hea (Husain) ja kurja

(Jazid) vahelises võitluses, kus sunnid samastatakse Jazidiga, kusjuures neid peetakse ka vastutavaks prohveti perekonna reetmise eest. (Kehl-Bodrogi 2016: 45–47) Võib järeldada, et “meie” ja “nende” vahelist dihhotoomiat korratakse ja võimendatakse pidevalt, mis ühelt poolt ei lase märtreid unustada, ja teiselt poolt ei lase juurdunud dihhotoomial laguneda.

Leinarituaalid on rõhutute vahend oma kaebuste väljendamiseks, Husaini kannatusi seostatakse enda kogemustega ja nii äratatakse endas igatsus ja nõue õigluse järele, vastuseis poliitilise elu korruptsioonile (Armstrong 2003: 106–162).

4.1.2. Mansur al-Halladž

Mansuri märtrisurma mälestuse kõnekateks sümboliteks on Mansuri nimi ja tema julge avaldus *Ana'l Haqq* ja võllas poomine, mida alevi luules lühikeste viidetena sageli kasutatakse (Soileau 2017: 556). Luules esineb sageli Mansuri eneseohverduse motiiv isiklikul tasandil (Soileau 2017: 556–557). Näiteks alevide armastatud poeedi Yunus Emre loomingus kajastub samastumine Mansuriga järgnevalt: “Siin Jumalaks end kuulutasin uhkelt, nüüd ripun võllapuus, mu piin on jõle” (Emre 1986: 44), või siis “Näe, igast neljast küljest mind siis piirab tulelõõm. Ma leekidesse lahvatan kui õnnetu Mansur” (Emre 1986: 61). Eelnevale toetudes võib järeldada, et mina-vormi kasutamine poetide loomingus kutsub aleviseid end märtriga samastuma. Mansur on ülim eeskuju, ilmselt temaga samastumine kätkeb endas Mansurina mõtlemist ja käitumist. Alevi enesemääratluse ja märter Mansuri vahele paigutatakse nii võrdusmärk ja Mansurist saab osake alevi minapildist.

Järgnevalt vaadelgem kuidas Mansuri *cem* tseremoonias mälestatakse ja kuidas “võllapuu” kasutus avaldub. *Dara durmak* rituaal on Mansuri järgi nime saanud *cem* tseremoonia lahutamatu element, mille tähendus seisneb pattude ja eksimuste tunnistamises. *Dara durmak* tähendab võllas rippumist, sõna *dar* tõlgendatakse Mansuri võlla poomise postina. (Hess 2007: 272–277) *Dara durmak* rituaalis Mansuri märtrisurma edastav sümbolne kehahoiak kätkeb endas parema suure varbaga vasaku suure varba katmist, käed ripuvad kas külgedel või ristuvad rinnaga paremalt vasakule või asetatakse ainult parem käsi südame kohale, pea on kergelt allapoole kallutatud, justkui ülespoodul. Kirjeldatud asend sümboliseerib alandlikkust *dede* ees ja Mansuri hukkamise hetke, mis võetakse *cem*

tseremoonia tähtsaltel momentidel. Kogukonna ees seisja peab olema valmis religioossete tõekspidamiste nimel eluga riskima just nagu Mansur. Tõsises olukorras, kus peatakse olema valmis tõe nimel surema on märtrid kõige toetavamad mudelid. (Hess 2007: 272–277) *Dara durmak*’i rituaalis kohal olevad märtrid õhutavad osalejates sisemist puhastumist ja moraalsel arengut (Hess 2007: 284). Samuti võetakse see asend kord aastas toimuval *görgu* riitusel, kus lahendatakse kogukonnas tekkinud isiklikke vaidlusi. *Dede* katsub järgi osaleja südikust ja meelekindlust küsides, kas ta on valmis ülespoodud saama nagu Mansur. (Soileau 2017: 556–558) Leian, et märtriga samastumine on üks olulisemaid aspekte mälestuse elus hoidmisel. Alljärgnevalt võib jälgida kuidas Pir Sultaniga toimub samalaadi samastumine, küll mitte *cem* rituaalis, kuid teiste meediumite kaudu.

4.1.3. Pir Sultan Abdal

Pir Sultani lugu kõnetas nii võimsalt, et inspireeris luuletajaid traditsiooni täiendama olemasolevale lisandusi tehes illustreerides mälestamise lakkamatu protsessi toimimist (Soileau 2017: 562) Pir Sultan Abdali repertuaaris on kõige populaarsem luule, kus väljendub tihti alevisid kaasav mitmuse vorm, kus kogukonna ja märtri olemus saab üheks ja nii kogetakse ja tajutakse märtrisurma justkui reaalsena (Soileau 2017: 562). Legendi emotsionaalselt laetud teemad nagu, ennustatud surm, reetmine, õigluse ja ebaõigluse vastandumine ning surma trotsimine, on võimaldanud ühiselt mälestades põlvkondade vältel lugu alal hoida, lugu näitlikustab alevide vastuseisu rõhumisele ja ängistusele. Vastupanu jõustub kangelases, keda kujutatakse vapra müstilise rahvalaulikuna. Alevide ja Pir Sultani Abdali igakülgne resonants seab ta alevide märtrite seas esikohale. (Soileau 2017: 562) Leian, et Soileau väide võib olla mõjutatud tema isiklikust sümpaatiast Pir Sultani vastu. Võib arvata, et Pir Sultan on tõusnud alevi ühe populaarseima märtrina imaam Husaini kõrvale.

Tänapäevast alevismi iseloomustav armastatud figuur Pir Sultan Abdali laulude repertuaarist on avaldatud luulekogusid, tema legendist on kirjutatud romaane, näidendeid, mängufilme (Soileau 2017: 565). Tema mälestus elab ka rüütatud väljakutsuvas *baglama*’d pea kohal hoidvas kujutises, mis sümboliseerib muusika ja luule vastupanu rõhumisele (Soileau 2017: 565). Legendaarse Pir Sultani käes muutub *baglama* rahumeelse relva

sümboliks ebaõigluse, ülekohtu, vägivalda ja tagakiusamise vastu, millega paljude aastate jooksul kokku on puutunud (Muradoglu 2017: 5); selle mõju on isegi siis tunda, kui ta seda ei mängi (Bates 2012: 384). Tabaval sõnal võib olla enneolematult suur vägi. Olenevalt kas negatiivne või positiivne, Mansurgi ju hukati tema sõnade pärast, mis on sõna jõu kurb näide, aga samamoodi võivad asuugide sõnad positiivses võtmes olukorda paremuse poole pöörata, või vähemalt ebaõigluse valule hingerahu ja tähendust luua. Pir Sultan Abdali figuur ilutseb ka kultuuriühingu Pir Sultan Abdal kultuuriühing (PSKAD) logol, kes organiseerib igal aastastl Pir Sultan Abdali mälestusfestivali Banazis (Soileau 2017: 566) Pir Sultan Abdali austav ausammas ehitati festivali avamise osa ettevalmistuste raames 1989 a Banazis, mis on olnud mitmetele teistele märtritele püstitatud monumentidele eeskujuks (Çaylı 2020: 9–10).

Võttes arvesse alevide rahumeelset võitlust läbi luule, kas ei või sellest järeltada teatud leppimist mineviku ja tänapäevase olukorraga? Elades edasi märtreid mälestades ja oma leina ja kurbust luules väljendades ja nii rõhumisele tähendust luues? Tänapäeva poliitilised olud siiski panevad kalduma arvama, et kuna alevide on nii nähtavad ja häälekad, siis ainult rahumeelne leppimine ei ole piisav, vähemasti mis puutub teatud alevi aktivistidesse.

4.2. Tänapäevaste märtrite mälestamine

4.2.1. Madimak

Kuna Madimak on kõige enam mälestatud, valisin ta tänapäevaste märtrite mälestamise näiteks. Igal aastal toimub Madimaki hotelli ees veresaunas hukkunute mälestamine. Massimõrva mõju kollektiivse mälu ja trauma kujunemisel ning kogukonna mobiliseerimisel annab tunnistust mälestamisüritustel osalejate kasv (Yildiz ja Verkuyten 2011: 257)

1994ndast aastast korraldatakse Sivasis mälestusmarssi tragöödia toimumispaika (Soileau 2017: 568) Loosungites on Madimaki veresauna juhtum enamasti otseses seoses varasemate märtrisurmade juhtumitega, mängitakse nii varaste kui Madimaki märtrite laule ja hümnid (Çaylı 2020: 8) Märtrite mälestamine kajastub ka 1997. aastal loodud Pir Sultan Abdal

2. Juuli kultuuri- ja hariduse sihtasutuse nimes, mis sisaldab Madimaki veresauna kuupäeva ja ühendab nii Pir Sultani mälestuse Madimaki tragöödiaga. (Soileau 2017: 568) Kehl-Bodrogi väidab, et mälestamise aktid ja see, et suur osa alevisid omab veresaunast põhjalikku dokumentatsiooni, viitab sellele, et kollektiivse mälu struktureerimisel on uus meedia asendanud *cem* tseremoonia (Kehl-Bodrogi 2016: 53), mina aga leian, et meedia pigem täiendab *cem* tseremooniat, ning mõlemal on ühise mälu loomisel oma osa. *Cem* tseremooniad on püsinud sajandeid, tänapäeval toimuvad need linnadesse loodud alevide palvemajades (*cemevi*), seega ei ole põhjust pidada neid ebaolulisteks.

2011. aastal aset leidnud alevi aktivistide katse hotelli omaalgatuslikult “häbi muuseumiks” muuta ei ole leidnud toetust ja olukord päädis politsei ja aktivistide konfliktiga. (Çaylı 2020: 8–9) Ilmselt Madimaki veresauna juhtum on alevidele väga oluline, vähemasti teatud ringkondades (alevi aktivistid) nõutakse visalt õiglust ja soovitakse oma tahtmisi saavutada. Samuti osutab see keerulisele olukorrale riigivõimude ja alevide vahel.

Türgis ja Euroopa diasporaas toimuvad tragöödiapäeval meelevaldused, peetakse vaikuse hetki märtrite meenutamiseks, konverentse, fotod veresauna ohvritest riputatakse ühingute salongidesse ja kuvatakse nende veebilehtedel, seda nimetatakse ka näiteks “Alevide veritsevaks haavaks”. (Kehl-Bodrogi 2016: 53). Bucas asuvas *cemevi*’s eksponeeritakse Sivasi hotellipõlengus hukkunute fotosid pealkirjaga “Me ei andesta põletajatele ega nende õigustajatele.” (Haas 2020: 67) Tõik viitab sellele, et kuna kogemus oli väga valus ja traagiline, siis huligaanidele ei ole suudetud andestada ja lein ei ole lõpetatud.

Tänapäeval pole tagakiusu teema luulest kuhugi kadunud, lisandunud on teemad nagu rahu ja vendlus, mure inimõiguste pärast, ja eelnimetatuga seotud piiritu lootus. (Soileau 2017: 563) Aşuğ Nesimi Cimen (1931–1993) laulis “Iga päev on kuues mai, iga päev on Kerbela”, seostades nii Madimaki veresauna märtrite printsi Husainiga. (Soileau 2017: 563)

Kerbela kannatusloo sidumine tänapäevaste poliitiliste sündmustega teeb loo järjest tugevamaks, uute veresaunadega lisandub uusi kihte, ja iga aşuugi looming markeerib, kinnitab ja uuendab märtri kontseptsiooni ning see lubab oletada, et mälestus võimendub. Järjest rohkem koguneb luulet, mis lugusid kinnitavad ja aktualiseerivad, mälestamine ei

vaibu. Alevide kontekstis tuleb veresauna seletada mineviku ja oleviku skeemis, kus märtrite järjepidevuse jätkamiseks on mälestamine vajalik (Soileau 2017: 567). Alevide jaoks sai Sivasest Kerbela kõrval sündmus, mida ei saa unustada (Kehl-Bodrogi 2016: 53).

4.3. Miks märtreid ei unustata?

Alevismi minevik, olevik ja tulevik on läbi põimitud märtrisurmadega. Surma trotsimine, tagakiusamise ja hukkamise detailid kajastuvad uuemates luuletustes jätkates varasema loomingu traditsiooni ja ühendatakse ühes igaveses märtrisurmas milles märtriteks on alevid ühiselt (Soileau 2017: 569). Enamik inimesi siiski ei koge traumaatilist sündmust isiklikult, vaid kollektiivse trauma mõõde tekib ajaloo, hariduse ja meedia tõlgendamise kaudu (Yildiz ja Verkuyten 2011: 251). Kuigi ise ei olda kannatanud, siis ühine kannataja mentaliteet nõuab olukorra mõtestamist. Võib oletada, et lisaks rõhumisele ja diskrimineerimisele võib kannatuse konteksti laiendada ka igapäevaelu probleemidee.

Märtrisurmade mustrit jätkatakse kaasaegsete veresaunade ohvrite asetamisega märtri staatusesse, sest see loob kinnitust, et märtrid on alevid. Märtrisurmade mälestamine loob tähendust ja aitab traumast aru saada ning tagab traditsiooni jätkumise ja määratlemise. Lugude meeldejäävuse tagab mälestuste kordamine. Tragöödias leiduva julge surma trotsiv element puudutab publiku tundeid nii sügavalt, et selle unustamine muutub võimatuks. Luule ja muusika koosmõjul saavutab elementide emotsionaalne väljendusjõud haripunkti. Meeldejäävad sümbolid on piisavad kogu loo meenutamiseks (Soileau 2017: 571). Kuna alevismis on luuel niivõrd oluline roll ja kogukond taasloob end selle meediumi kaudu, võib seda kirjeldada alevide traditsiooni asuugide loomingu sõltuvuses olevana. Suuline traditsiooni edastamine on jätkuvalt esileküündiv ja see mõjutab ning näitlikustab alevide elutaju. Märtrite mälestamise ja minevikukogemuste taasetendamise kaudu justkui sünnitakse uuesti. See säilitab ja loob kogukonna enesetunnetuse ning tagab ajas püsimise. Ühine märtrisurmade mälestamine annab jõudu elada. (Soileau 2017: 571) Võib oletada, et mälestamine annab jõudu elada ebaõiglates ja diskrimineerimisest tulvil maailmas. Eelnevale toetudes võib arvata, et märtrite mälestamine on alevismis sügavalt juurdunud ja mälestamise traditsioon ulatub kaugele ajas tagasi. Seda võimendatakse ja taasluuakse

pidevalt uute kihtide narratiivi integreerimisega.

Võib arvata, et üks tähtsatest aspektidest, miks märtreid ei taheta unustada, on taoliste sündmuste tulevikus mitte kordumise taotlus. Parema tuleviku nimel mobiliseerumise ja organiseerumise näiteks on ABBK organisatsiooni tegevus. See aga läheb vastuollu alevide märtrite ahela skeemiga. Kas skeemile tahetakse lõpppunkt panna? Ühelt poolt tahetakse, et veresaunad ei korduks tulevikus, teiselt poolt justkui ollakse leppinud (meie oleme märtrid, samastumine märtritega). Märtri mentaliteet ehk avaldub kõige paremini vaimselt mitte alistumises, oma tõele kindlaks jäämises (nagu Mansur, ei alistunud, vaid trotsis surma ülima tõe nimel) Ašuuigid, täiuslikud sõnemeistrid, loovad ja peegeldavad alevide elutaju ning kasutavad märtri diskursust kaotustunde, valu väljendamiseks, rahumeelse relvana diskrimineerimisele vastu astumiseks, väljendatakse trotsi.

Leian, et varased märtrid on osa alevismist, nad on traditsiooni ügavalt juurdunud ja seetõttu ei saagi neid unustada. Märtrilugudest saab õppida ja need on eeskujuks. Aga uuemaid märtreid ei taheta unustada, sest see on leinajatele, eriti perekondadele, väga valuline kogemus. Nad ei valinud ise surma minemise teed, vaid nad tapeti fanaatikute rühma poolt, mis teeb juhtumi eriti traagiliseks. Kurvad lood jäävad üldiselt paremini meelde ja hinge kriipima, mis teeb samuti unustamise raskeks.

Uute veresaunade ja intsidentide lisandumine lubab arvata, et mälestamine aina võimendub ja märtrite arvu kasvades kasvab ka mälestamise tuhin. Kaotustunne, diskrimineerimine, ebaõiglus ei ole tänapäeva Türgis kuhugi kadunud, seega võib oletada, et kuni jätkub rõhumine, jätkub selle mõtestamine märtrilugude abil. Ka 21. saj tundub olevat tendents uute lülide alevide kannatuste ahelasse lisandumisel, vähemasti praeguses Türgi keerulises olukorras ei ole alust arvata, et Gezi (2013) protestid selles ahelas viimaseks jäävad. Kaotustunne ja diskrimineerimine ei ole kuhugi kadunud ning seda on pidevalt vaja mõtestada. Inimelu traagilisus, kannatus, mõtestatakse märtrite jutustustega ja see toetab raskustega hakkama saamisel. Kannatuse teemale pööratakse ka üldiselt palju tähelepanu, alevismis tundub märtri lugudega samastumine ja selles mõtte leidmine kannatusi leevendavat. Mälestamine siiski kannatusi ei lõpeta (pigem vaigistab), kannatuste lõpp usutakse saabuvat Mahdi saabumisega.

Kokkuvõte

Käesoleva bakalaureusetöö eesmärk oli märterluse aspekti silmas pidades heita pilk alevismi ajaloole ja kujunemisele, tuua esile märterluse olulisuse põhjuseid, markeerida tähtsamad eeskujud, tänapäevaste juhtumite vaatlemisel otsida põhjuseid märterluse jätkuvale olulisusele ning uurida, mil viisil avaldub alevismis märtrite mälestamise teema.

Kirjeldasin alevismi üldiselt märterluse vaatenurgast ning tõin välja välja erinevused alevide ja sunnide märtri kontseptsioonides. Selgus, et alevi märtreid erinevalt sunni märtritest iseloomustab rahumeelsus ja vägivaldse aspekti mitte rõhutamine. Uurisin alevismi varaseid märtreid, kelle hulka kuuluvad imaam Ali, imaam Husain, Mansur ja Pir Sultan Abdal. Veresugulus *dede*'de kaudu imaamidega teeb märtrid alevidele eriti lähedaseks, nad on suured eeskujud ja imetusobjektid. Ilmselt aitab märtritega samastumine alevidel tagakiusamisele ja diskrimineerimisele vastu seista, selles leitakse lohutust ja toetust.

Ilmselt märterluse olulisus alevismis arenes suures osas välja seoses ajaloolise kogukonna tagakiusamisega, mille alguse võib paigutada 16. saj Osmanite impeeriumi aega. Sel perioodil võimendunud sunnide ja alevide ajalooline vastasseis avaldub ka märtri kontseptsioonides. Võtsin vaatluse alla tagakiusu ja diskrimineerimise teema, mis on eelarvamuste ja kuulujuttude kujul kandunud tänasesse päeva ning mis on üheks ühise ohvri tunde tekkimise komponentideks.

Uurisin alevismis muutusi alates linnastumisest ja sellega kaasnevaid probleeme. Linnastumisega kaasnes politiseerumine ja sellega paralleelselt toimus ka märtri kontseptsiooni politiseerumine ja sekulariseerumine. 80ndatest algas alevismis nn taaseluastumine, kus religioosne mentaliteet sai taas domineerivaks, samas vaimus toimus ka märtri kontseptsiooni muutumine religioossemaks. Seda protsessi illustreerib poeetide looming. Kõige intensiivsemalt leiab märterlus kajastamist luule ja rituaali kaudu. Ažuugid loovad ja peegeldavad alevide elutaju ning luulet kasutatakse rahumeelse relvana diskrimineerimisele vastu astumiseks. Leian, et märtrite mälestust võimendatakse ja taasluuakse pidevalt uute kihtide narratiivi integreerimisega. Võimalik, et ABBK tegevus ja

ašrugide väljendusviis toimivad paralleelselt alevismi läbiva kannatuste ahela narratiivi kinnitamisel ja nii ühise ohvritunde loomisel.

Uurisin tänapäevaseid veresaunade juhtumeid ja Madimaki hotellipõlengu näitel võib arvata, et tänapäeval saadakse märtriiks Türgi ühiskonna pingeliste poliitiliste vastasseisude ning juurdunud eelarvamuste tõttu. Veresaunade juhtumite ohvrid saavad uuteks lülideks alevismi märtrite ahelas, intsidente iseloomustab nii märtrite kui ka rõhujate pluraalsus.

Kokkuvõtteks võib ilmselt järeldada, et varaste oma usu märtrite saatus kõnetab aleviseid, sest kogukonna ajaloolise tagakiusamise ja diskrimineerimise ning sellest tuleneva ühise ohvri tunde kontekstis leitakse paralleel märtrite kannatustega, ja nii aitavad lood olukorda mõtestada. Ilmselt, kuna alevide kogukonda on sajandite viisi taga kiusatud, tuleneb sellest ka teatud leppimine olukorraga. Teisest küljest tahetakse, et veresaunad ei korduks tulevikus. Märtri mentaliteet ehk avaldub kõige paremini vaimselt mitte alistumises ja oma tõe kindlaks jäämises (nagu Mansur ei alistunud, vaid trotsis surma ülima tõe nimel). Tänapäevased veresaunad, kaotustunne ja jätkuv diskrimineerimine pingestavad kogukondade vahelist olukorda, seega on märtri diskursus jätkuvalt aktuaalne.

Kasutatud kirjandus

Adams, Rashid Epstein. 2016. The Turkish Bağlama: A Sacred Symbol of Alevi Identity. – *Nota Bene: Canadian Undergraduate Journal of Musicology*, Vol. 9, No. 1, 41–55.

Armstrong, Karen. 2003. *Islam: Lühiyalugu*. Tartu: Ilmamaa.

Atasoy, Yıldız. 2011. Two imaginaries of citizenship in Turkey: The republican and "ethical" models. – *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 24(3/4), 105–123.

Bates, Eliot. 2012. The social life of musical instruments. – *Ethnomusicology*, Vol. 56, No. 3, 363–395. DOI: <https://doi.org/10.5406/ethnomusicology.56.3.0363>.

Borovali, Murat; **Boyraz**, Cemil. 2014. Turkish secularism and Islam: A difficult dialogue with the Alevis. – *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40, No. 4–5, 479–488.

Çaylı, Eray. 2020. The Politics of Spatial Testimony: The Role of Space in Witnessing Martyrdom and Shame During and After a Widely Televised and Collectively Perpetrated Arson Attack in Turkey. – *Space and Culture*, 2-14.

De Jong, Frederick. 1989. The iconography of Bektashiism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art. – *Manuscripts of the Middle East*, Vol. 4, 7–24.

Dressler, Markus. 2008. "Alevīs", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, edd. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/alevis-COM_0167 (29.01.2020)

Dressler, Markus. 2003. Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities. – *Journal of Comparative Poetics*, No. 23, 109–154.

Dressler, Markus. 2015. Turkish politics of doxa: Otherizing the Alevis as heterodox. – *Philosophy and Social Criticism*, 41, 445–451.

Emre, Yunus. 1986. *Olen algus ja lõpp*. Tallinn: Eesti Raamat.

Erol, Ayhan. 2010. Re-Imagining Identity: The Transformation of the Alevi Semah. – *Middle Eastern Studies*, 46:3, 375–387.

- Haas**, Helen. 2020. Haci Bektash Veli tähendus Buca alevi kogukonna silmede läbi. – *Usuteaduslik Ajakiri*, nr. 2(78), 63–89.
- Hamrin-Dahl**, Tina. 2006. The Alevi and Questions of Identity, Including Violence and Insider/Outsider Perspectives. – *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 19, 108–25.
- Hess**, Michael Reinhard. 2007. Alevi Martyr figures. – *Turcica*, Vol 39, 253–290.
- Karolewski**, Janina. 2008. What is heterodox about Alevism? The development of anti-Alevi discrimination and resentment. – *Die Welt Des Islams*, 48(3/4), 434–456.
- Koerbin**, Paul. 2011. Pir Sultan Abdal: Encounters with Persona in Alevi Lyric Song. – *Oral Tradition*, Vol. 26, No. 1. DOI:10.1353/ort.2011
- Karakaya-Stump**, Ayfer. 2010. Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview. – *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, Nr. 3, 273–286.
- Kehl-Bodrogi**, Krisztina. 2016. The Role of Kerbela in the (Re-) Construction of Alevism in Turkey. – *The Past as Resource in the Turkic Speaking World*. Edited by Ildikó Bellér-Hann. Ergon-Verlag: Würzburg, 43–59.
- Muradoglu**, Iris Sibel. 2017. The Saz as a Mode of Understanding Alevism. – *Voices: A World Forum for Music Therapy*, Vol. 17, No. 3, 1–10.
- Markoff**, Irene. 1995. Introduction to Sufi Music and Ritual in Turkey. – *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 29, No. 2, 157–160.
- Mutluer**, Nil. 2016. The Looming Shadow of Violence and Loss: Alevi Responses to Persecution and Discrimination. – *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, Vol. 18, No. 2, 145–156.
- Schimmel**, Annemarie. 2001. *Islam: Sissejuhatust*. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Soileau**, Mark. 2017. Hızır Pasha Hanged Us: Commemorating Martyrdom in Alevi Tradition. – *The Muslim World*, Vol. 107, No. 3, 549–571.
- Tee**, Caroline. 2010. Holy Lineages, Migration and Reformulation of Alevi Tradition: A Study of the Derviş Cemal Ocak from Erzincan. – *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, No. 3, 335–392.
- Tee**, Caroline. 2013. The Sufi Mystical Idiom in Alevi *Aşık* Poetry: Flexibility, Adaptation and Meaning. – *European Journal of Turkish Studies*, 1–19.
- Trowbridge**, Stephen van Rensselaer. 1909. The Alevis, or Deifiers of Ali. – *The Harvard Theological Review*, Vol. 2, No. 3, 340–353.

Udam, Haljand. 2004. Sufism. Lühike usundilooline sissejuhatus. – *Akadeemia* nr. 7, 1443–1472.

Waines, David. 2003. *Sissejuhatus islamisse*. Tallinn: Avita.

Özkul, Derya. 2015. Alevi “openings” and politicization of the “Alevi issue” during the AKP rule. *Turkish Studies*, Vol. 16, No. 1, 80–96.

Yildiz, Ali Aslan; **Verkuyten**, Maykel. 2011. Inclusive Victimhood: Social Identity and the Politicization of Collective Trauma Among Turkey’s Alevis in Western Europe. – *Peace and Conflict*, Vol. 17, 243–269.

Martyrdom in Alevism

Summary

The aim of this study is to investigate the importance of martyrdom among the socio-religious minority of Turkish Alevi by analyzing the context and meaning of the martyrs in Alevi tradition. The study further investigates the acts of violence in the collective memories of the Alevi, the Alevi revitalization in the 1990s, the theme of commemoration and the changes the concept of martyr has seen over time.

Firstly, the main features of Alevism and martyrdom in general are described. The second chapter is dedicated for the early martyrs. In chapter three closer look is taken at the problems that began with urbanization, how incidents of violence have exacerbated the common sense of loss, the transition from secular to more religious mentality. The fourth chapter is dedicated to the theme of commemoration. The study is based on the importance and continuity of the martyrs' theme, starting from the past and moving on to modern cases. The subject is approached through meta-analysis.

Apparently, the importance of martyrdom in Alevism developed largely in connection with the persecution of the historical community, which can be traced back to the time of the Ottoman Empire in the 16th century. In the context of the historical persecution and discrimination of the community and the consequent sense of common feeling of loss, the martyr's stories help to make sense of the situation. Martyrdom is most intensely reflected through poetry and ritual and poetry is used as a peaceful weapon against discrimination. The memory of martyrs is constantly amplified and recreated by integrating the narrative of new layers. Apparently, identification with martyrs helps Alevi to resist persecution and discrimination.

Although there is a certain reconciliation with the situation, it is desired that bloodshed will not be repeated in the future. It could be argued that political confrontations and ingrained prejudices in Turkish society have contributed to the acts of violence Alevi have endured in the last decades. Victims of massacres are becoming new links in the chain of martyrs of Alevism and they are intensely commemorated. As a conclusion it could be said that as acts of

violence of the last century have contributed to the feeling of loss among Alevis, the theme of martyrdom continues to be prevalent topic.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina,

Lumileid Hälvin,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) minu loodud teose “Märtritest alevismis”, mille juhendaja on Helen Haas, reprodutseerimiseks eesmärgiga seda säilitada, sealhulgas lisada digitaalarhiivi DSpace kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni.
2. Annan Tartu Ülikoolile loa teha punktis 1 nimetatud teos üldsusele kättesaadavaks Tartu Ülikooli veebikeskkonna, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace kaudu Creative Commons'i litsentsiga CC BY NC ND 3.0, mis lubab autorile viidates teost reprodutseerida, levitada ja üldsusele suunata ning keelab luua tuletatud teost ja kasutada teost ärieesmärgil, kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni.
3. Olen teadlik, et nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
4. Kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei riku ma teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse õigusaktidest tulenevaid õigusi.

Lumileid Hälvin
30.04.2021

